A propósito de nossa inquietude

Luiz Eduardo de Lacerda Abreu
UnB

A coletânea organizada por Alexandre Werneck e Luís Roberto Cardoso de Oliveira (2014) trata de um dos temas dos mais prementes: a questão moral. Juízos morais e/ou éticos parecem permear boa parte do debate contemporâneo, politicamente engajado. O fenômeno talvez não seja novo. O momento atual, todavia, parece sublinhar sua importância. Para comprová-lo, basta lembrar das atrocidades que o atual presidente americano consegue expressar com frequência desconcertante; ou, dos últimos desdobramentos da política nacional, em tempos de impedimento, Lava-Jato e descrença acentuada das nossas instituições. Com isso não quero dizer que o livro tenha sido elaborado para o figurino da crise atual. Há — parafraseando Bernstein (1983) — um sentimento difuso e espraiado de desconforto e inquietude, um mal-estar civilizacional contínuo e silencioso que é de difícil nomeação. Creio que tudo isso está ligado em algum lugar. Dito de outro jeito, as frases do presidente americano, a nossa crise política, a importância de pensar a questão moral a partir da empiria fazem parte de um mesmo fundo sociológico que, se não conseguimos elaborar claramente — algo que somente o tempo, com sorte, nos trará —, sofremos do acaso de viver nele.

Eu acredito que seja possível, a partir das preocupações, abordagens e propostas desenvolvidas na coletânea, encontrar caminhos para pensar os tempos turbulentos nos quais — decidiu por bem a fortuna — estamos obrigados a navegar. E isso, para mim pelo menos, é suficiente para despertar a vontade de lê-la.

O livro é o resultado de um projeto de pesquisa de três anos do grupo Sociologia e Antropologia da Moral e conta com uma variada coleção de 23 artigos (incluindo a apresentação), divididos em 4 seções ("Debates", "Gramáticas, sentidos e dispositivos morais", "Violência, identidades e moralidades criminais", "Direitos, política e vida pública"). Há textos para muitos gostos. Eles podem dialogar com uma variedade muito grande de interesses de pesquisa, quase como se as questões morais fossem um ponto de encontro onde os trabalhos em assuntos tão diversos pudessem conversar. Um dos poucos senões que se poderia fazer à seleção dos artigos é que lhe faltaria o contraponto do texto

de Patrice Schuch — "A moral em questão: a conformação de um debate em antropologia" (pp.: 92-106). Este último faz um apanhado dos estudos antropológicos sobre a moral. Faria bem ao leitor interessado no tema um texto que mapeasse as contribuições da sociologia, como o que encontramos no texto de Hitlin e Vaisey que abre o *Handbook of the sociology of morality* (Hitlin e Vaisey, 2013). Parte disso está feito no texto de Alexandre Werneck — "Sociologia da moral, agência social e criatividade" (pp.: 21-43). Este, todavia, tem o objetivo de explicitar as convergências e diferenças que se constroem em volta do projeto de pesquisa que o artigo apresenta e não, propriamente, dar ao leitor a dimensão deste campo de pesquisa da perspectiva da sociologia.

A apresentação da coletânea faz três afirmações mais gerais que eu gostaria de recuperar para dialogar com o seu conjunto. Elas estão vinculadas às seguintes questões: (1) a distinção entre teorias descritivas e normativas; (2) as justificativas dos comportamentos morais; (3) a oposição entre o correto e o justo, de um lado, e o bom, de outro. Nos meus comentários, vou enfatizar a perspectiva da antropologia por razões que entendo como óbvias.

1. Logo na sua primeira página, a apresentação afirma que "Diferentes dimensões da vida social podem ser lidas sob a ótica da questão moral ou de questões de ordem moral", mas, para tanto, argumentam os autores, seria preciso tomar "ordem moral" de maneira ampla, "dissociada de perspectivas moralistas ou normativistas, orientadas por parâmetros pré-definidos sobre o dever ser" (p. 7). Infelizmente, a afirmação é muito rápida, e os autores não a desenvolvem como, acredito, ela mereceria. Compare a frase com a distinção que a *Enciclopédia de Filosofia de Stanford* faz entre dois usos mais gerais do conceito de moralidade: o primeiro seria o uso descritivo dos códigos de conduta da sociedade e/ou dos indivíduos ; o segundo seria o sentido normativo, segundo o qual um determinado código de conduta seria, em certas circunstâncias, aceito por todas as pessoas racionais (Gert e Gert, 2017). Para os autores do verbete, a antropologia utilizaria moral no primeiro sentido acima. Ora, se o que caracterizaria a abordagem tipicamente antropológica da moral é justamente seu caráter descritivo e não normativo, então a frase acima quereria dizer simplesmente, para nós antropólogos (para os sociólogos, possivelmente, o sentido seria outro), que os artigos da coletânea (pelo menos os dos nossos colegas de profissão) adotam uma perspectiva antropológica da ordem moral.

Há, penso, três desdobramentos da afirmação que a colocariam mais perto

do esforço do livro. Estes desdobramentos estão vinculados à seguinte pergunta: 'o que exatamente está em jogo quando descrevemos uma "ordem moral"'? E essa questão, na verdade, significa, para mim, uma outra: 'de onde partimos, quais são os supostos desta descrição?' Para responder à pergunta, gostaria de apontar para três, digamos, princípios a partir dos quais a questão moral é pensada em nossa sociedade. Vou tirá-los da filosofia ou, pelo menos, de uma certa filosofia. O objetivo não é defender que eles sejam aplicáveis à descrição etnográfica; mas, mostrar como que um projeto descritivo da ordem moral de cunho antropológico/etnográfico deles se distancia.

O primeiro destes princípios é a ideia de que a moral se constrói a partir da oposição entre o ser e o dever-ser. Isso já estava, de alguma maneira, no trecho que citei acima. O problema é que, partindo desta distinção, as teorias normativas tendem a perceber o dever ser como independente do ser (voltarei a isso adiante), e o ser como um momento derivado da reflexão. Com isso não quero dizer que, para estes autores, a realidade pode ser derivada da ordem moral; mas, que a reflexão parte do dever-ser para depois ver em que medida o ser a ele se adequa ou não.

A distinção é inadequada para pesquisa empírica. Por boas razões. O problema é que, ao pensar a oposição entre o ser e o dever-ser como estruturante do fenômeno moral, corre-se o risco de deixar de lado outras dimensões que são constitutivas dos fenômenos sociais. E isso nos leva ao centro da perspectiva propriamente antropológica (deixo de lado se o mesmo vale para uma visão sociológica): o que uma abordagem filosófica (ou pelo menos algumas delas) separa (como a distinção entre ser e dever-ser) a pesquisa etnográfica faz caminhar junto. A sociedade real conjuga não apenas contextos discursivos muito particulares nos quais as regras morais são descritas como se dependessem exclusivamente da oposição entre ser e dever-ser, mas também, — e, para a pesquisa empírica, — sobretudo, o seu uso em situações nas quais separá-las dos contextos que constituem o seu sentido significa, fundamentalmente, desentendê-las. E quero entender "contexto" em sentido amplo, no qual inclui-se não apenas o evento, como também fenômenos que poderíamos chamar de estruturantes: ideologias, instituições, rituais, cosmologias, estruturas sociais etc.

Vou dizer isso de outra maneira: as questões morais somente ganham sentido, para a antropologia, nas relações nas quais elas se movimentam. Dito de outro jeito, a oposição entre o ser e o dever-ser é interna a um sistema e, portanto, só

ganha sentido em um conjunto de relações. Consequentemente, o seu sentido varia conforme sua posição no sistema (seu valor, diria Saussure, 1995:155 ss.).

A segunda boa razão pela qual a distinção entre o ser e o dever-ser é insuficiente para pesquisa empírica é que, na realidade social, a relação entre a ordem moral — imaginado, em última instância, como um código — e a conduta não é simplesmente a relação mecânica da reprodução inconsciente de modelos ou regras "estruturantes". A própria ideia de regra pressupõe a possibilidade de sua violação e, no caso das regras morais, a possibilidade de escolha. Em situações de conflito, como as que estamos vivendo hoje, não apenas o uso de regra moral em contexto particular, quer dizer, seu sentido está sujeito a disputas. A decisão de quais seriam as regras apropriadas a um determinado contexto também está submetida senão ao conflito, pelo menos à sua possibilidade.

Esta ideia se encontra difusa pelos artigos da coletânea, embora em alguns ela mereça uma atenção explícita. Neste sentido, chamo a atenção do leitor para o artigo de Gabriel D. Noel — "Dos códigos aos repertórios: alguns atavismos persistentes acerca da cultura e uma proposta de reformulação" (pp.: 117-130). Este autor sugere que a antropologia substitua a ideia de código pela de "repertório", pois "(...) não tem sentido afirmar que os atores sociais sejam determinados pelas regras, nem sigam regras prefixadas e incorporadas quando levam a cabo ações moralmente conformadas" (p. 124). A ideia é que o conceito de repertório nos permitiria agrupar analiticamente os recursos disponíveis aos atores e seus usos. Esta perspectiva propõe pensar a moral não como um conjunto de regras que tem uma relação "mecânica" com o comportamento, mas um conjunto de possibilidades disponíveis aos atores. Nesta mesma direção é possível mencionar os textos de Jussara Freire — "Sociologia da moral, ação coletiva e espaço público" (pp.: 92-106) — e o de Leonardo Sá — "Moralidades possíveis e o sujeito como multiplicidade de práticas: um campo aberto de questões" (pp.: 107-132). Mas é no artigo de Werneck que a moral, como um campo de possibilidades para ação, um lugar de criatividade e de construção, ganha o seu desenho mais ambicioso (voltarei a isso).

Há ainda uma terceira razão para insuficiência da oposição entre o ser e o dever-ser. Ela tem como corolário a ideia de que não é possível derivar o dever-ser do ser. Ou, utilizando Wittgenstein (1965), os valores absolutos, próprios da ética, não caberiam naquilo que dizemos sobre as coisas; na nossa linguagem apenas caberiam valores relativos (quando posso reduzir "bom" ou "bem" a fatos,

por exemplo, na expressão "ele é um bom pianista"). Wittgenstein se utiliza da metáfora da xícara de chá. Uma xícara é capaz de conter apenas a quantidade de água que a sua "natureza" lhe permite, mesmo se se derramasse nela uma quantidade muito maior. O que Wittgenstein quer dizer com isso é que a linguagem é como essa xícara; e, que a ética não cabe nela. Falar sobre a ética é, segundo ele, arremeter contra os limites da linguagem. Quero sugerir ainda que a oposição entre valores relativos e absolutos está, por sua vez, baseada na distinção entre aquilo que conseguimos, de alguma forma, relacionar com os nossos sentidos e aquilo que não poderia, mesmo indiretamente, ser reduzido a eles (vide a crítica de Austin, 1964, a esta doutrina).

O meu ponto é que as pesquisas etnográficas já mostraram que a distinção não é universalizável, no sentido de que a separação entre valores relativos e absolutos não pertence à gramática de todas as civilizações com as quais já entramos em contato. Cito, como exemplo, a frase de Boesoou, da Nova Caledônia, à qual recorre Maurice Leenhardt (1971:263). Este, preocupado com sua contribuição para o pensamento canaco, depois de anos de magistério, lhe pergunta qual teria sido a parte dele — Leenhardt —, e arrisca: "foi noção de espírito"? Ao que Boesoou diz a um perplexo Leenhardt (e perplexo, da maneira como apenas os bons etnógrafos são capazes de se permitir): "nós já sabíamos da existência do espírito. O que você nos trouxe foi o corpo" (minha tradução um tanto livre do original). É difícil defender a validade da distinção entre ser e dever-ser na civilização canaca nos termos enunciados acima. Se for possível alguma forma de tradução, quer dizer, encontrar alguma região da cultura que pudesse ter um papel equivalente, é bem provável que ela tenha um contorno bem diferente daquele que somos capazes de enunciar.

A hipótese que podemos derivar daí é que as pessoas ou os grupos com os quais estamos dialogando para construir nossos trabalhos podem não fazer a distinção entre o ser e o dever-ser como o faz a nossa filosofia, ou percebê-la de outras formas; no limite, em alguns casos, os valores absolutos poderiam estar nas coisas ou nas pessoas.

Um exemplo deste amálgama entre o ser e o dever-ser, central para teoria antropológica, está no "Ensaio sobre a dádiva" de Mauss (1968). Não custa relembrar ao leitor que o fundamento da terceira obrigação, a obrigação de retribuir, está na mistura entre as coisas e as pessoas, ou seja, aquilo que se dá carrega algo daquele que deu — "presentear alguma coisa a alguém é dar algo

de si mesmo", dizia ele (Mauss, 1968:161). E a obrigação de retribuir resulta justamente desta mistura. Ora, neste caso, a ideia de que os valores absolutos não cabem na linguagem nem nas coisas é difícil de sustentar. Dá-se aqui justamente o contrário: os homens estão nas coisas que eles dão e é por isso que surge o dever-ser, a obrigação da retribuição.

O diálogo com a teoria da dádiva está presente, por exemplo, nos textos de Priscila Gomes de Azevedo — "'Cumpri minha missão': dádiva, sacrifício e reconhecimento" (pp.: 277-302) e no de Irlys Alencar F. Barreira e César Barreira — "'Ajuda', 'compra de votos' e reconhecimento: as fronteiras agonísticas da moral na política" (pp.: 409-452). O primeiro é sobre os filhos de criação na Zona da Mata Mineira, onde estes "são 'criados' para 'cuidar dos pais até a morte'" (p. 278); o segundo, sobre a importância da categoria da "ajuda" na política e nas eleições em Maré Forte no Ceará.

A segunda afirmação da apresentação é a seguinte: "[A] perspectiva dominante"— dizem os autores da apresentação — "sempre enfatizou uma atitude descritiva, pouco afeita à análise (crítica ou não) das justificativas apresentadas pelos sujeitos da pesquisa", reconhecido que Mauss seria aqui uma exceção. Mesmo assim, na antropologia, "também são raros (...) os estudos sobre moral preocupados com a análise das justificativas ou dos esforços de fundamentação dos atores ao acionar normas e valores que orientam a ação" (p. 9). Os trechos me permitem introduzir duas das grandes contribuições da coletânea.

A primeira está no artigo de Werneck (citado acima). Nele, em decorrência da "recusa de uma leitura mais ou menos 'tradicional'", segundo a qual a moral seria um "aparato limitador das ações indesejadas", encontramos a opção por vê-la "como gramática, isto é, como quadro de referência generativo para as competências/efetividades dos atores" (p. 22). Para tanto, Werneck, baseado em Boltanski e Thévenot (Boltanski e Laurent, 1991; Boltanski, 2011), sugere uma analítica para o discurso, entendido aqui à Austin (1975) como ação (embora, como antropólogos, nos fosse mais apropriado citar Malinowski, 1935). Esta analítica estaria baseada em dois pares de oposição. Em um polo, ter-se-iam a justificativa e a desculpa; no outro, a acusação e a crítica. Tanto na justificativa, quanto na desculpa, o discurso daquele que se justifica/desculpa reivindica que outro estaria *"errado em narrar a situação me apontando como errado"*. A diferença seria que, na justificativa, *"eu tinha controle sobre minhas ações"*; e, na desculpa, ao

contrário, *"eu não tinha controle sobre minhas ações"* (ambos à p. 32, grifados no original). A acusação, por sua vez, equivaleria a dizer que "algo *grave* foi *inegavelmente* feito por ele"; a acusação é, neste sentido, "uma operação moral simplificadora da complexidade das situações", vez que impõe uma de duas possibilidades, "*culpa* ou *não culpa"* (p. 35, grifos no original). Já a crítica "aponta a falta de sentido de uma ação", ou seja, para o crítico, o objeto da crítica não "estar[ia] de acordo com determinado vocabulário de motivos", quer dizer, "com uma moral". Na crítica, consequentemente, os envolvidos "reconhece[riam] a existência e a validade de uma *pluralidade* desses vocabulários morais" (p. 37, grifo no original). Os dois pares estão, obviamente, inter-relacionados: alguém se justifica ou se desculpa frente a uma acusação ou a uma crítica (embora seja possível argumentar que a relação daquelas com esta última seja mais complexa).

Para mim, por motivos talvez um tanto idiossincráticos, o que mais chama atenção é a utilização da ideia de gramática para descrever situações de conflito, onde a palavra é, possivelmente, o principal campo de luta e batalha. É um projeto em cujos resultados eu, pelo menos, pretendo prestar atenção. E, de uma perspectiva etnográfica, há vários caminhos pelos quais podemos dialogar com a proposta acima. De imediato me vem à lembrança a teoria dos rituais desenvolvida por Peirano (2001) a partir das teorias da linguagem e a filosofia analítica e, dentro deste projeto mais amplo, os trabalhos de Trajano (2001), sobre rumores, e o de Teixeira (2001), sobre as categorias de acusação na política brasileira. A questão que me parece apropriada (para nós antropólogos, evidentemente) é saber se a gramática que o texto de Werneck propõe pode ser universalizada para os nossos contextos etnográficos. Pessoalmente, consigo pensar em vários nos quais elas, sim, parecem ser adequadas. Mas também posso imaginar outros onde, embora possamos ainda recuperar a ideia de uma gramática de embate dos vários "vocabulários de motivos" utilizados no discurso, os dois pares de oposição acima poderiam ser, talvez, muito restritivos. Penso, por exemplo, da própria coletânea, no texto de Pedro Paulo de Oliveira — "Aspectos sociológicos da fofoca" (pp.: 251-276). Seria interessante examinar em que medida os dois pares se aplicariam no contexto descrito por este último.

A segunda contribuição para a qual gostaria de chamar atenção é o texto de Cardoso de Oliveira — "Concretude simbólica e descrição etnográfica (sobre a relação entre antropologia e filosofia)" (pp.: 44-70). Ao longo das últimas décadas, Cardoso de Oliveira vem elaborando a relação entre insulto moral e

reconhecimento, direito e cidadania, filosofia e antropologia (que ele começa a delinear a partir da tese de doutorado, Cardoso de Oliveira, 1989). A questão inicial do texto é a necessidade da crítica às nossas categorias e instrumentos analíticos. E a crítica, por sua vez, é, ao mesmo tempo, antropológica e filosófica. Ela é antropológica porque o que está em jogo é o reconhecimento da alteridade e a desconfiança *metodológica* da capacidade das nossas próprias categorias em traduzir adequadamente o que o outro nos diz. A crítica também é filosófica, porque se o simbólico "é o foco privilegiado da descrição etnográfica", então ele traz consigo, necessariamente, (e não poderia ser de outro jeito) "o caráter indissociável das dimensões empírica e filosófica", justamente por conta "da relação de internalidade entre o dado e o conceito na interpretação antropológica" (todos à p. 45). Dito de outro jeito, se o nosso dado é o sentido do que o outro diz e se reconhecemos que o conceito é, ele mesmo, simbólico, então temos de admitir que não se trata apenas de encontrar conceitos bem delimitados, mas de examinar as condições de adequação entre ambos, quer dizer, se o conceito é, na medida em que somos capazes de elaborá-lo, coerente com o sentido que os próprios agentes dão à situação.

A questão é central para as discussões que a coletânea suscita. Como pensar uma situação na qual os sujeitos não conseguem enunciar sua insatisfação, embora eles a percebam como central para suas decisões? Ou, parafraseando Wittgenstein que citei acima, como descrever uma situação onde aquilo que é realmente importante do ponto de vista dos próprios atores não cabe nas palavras que eles conseguem enunciar? Por evidente, é possível encontrar situações onde estas insatisfações encontrem uma expressão adequada para os próprios envolvidos. Mas, em outras, isso não acontece de forma sistemática. O exemplo em que Cardoso de Oliveira se enquadraria neste último tipo. Ele se utiliza de uma etnografia sobre as pessoas que recorrem ao judiciário, mas cuja tradução da demanda no vocabulário próprio do direito é incapaz de satisfazer "a reparação por agressão a direitos de caráter ético-moral" (p. 58). E isso, por sua vez, coloca o problema em outro patamar.

A questão toda, me parece, é a incapacidade sistemática de a gramática própria destas situações de expressar satisfatoriamente o reconhecimento das agressões ético-morais e, consequentemente, encaminhar a sua possível reparação. Há vários problemas aqui. Eles começam pelo tipo de diálogo possível nestas circunstâncias, passam pelos mecanismos institucionais e pela satisfação

& insatisfação dos envolvidos, e vão até questões de ordem metodológica que, no âmbito desta resenha, me interessam mais de perto.

Como analisar uma situação onde as palavras dos envolvidos são insuficientes para dizer o que eles realmente quereriam dizer? A única solução possível é a mediação do conceito, em certo sentido externo à situação, mas sem o qual é impossível traduzi-la na sua internalidade mais elementar e constitutiva. Daí a importância da categoria de "insulto", quer dizer, "uma agressão objetiva a direitos que não pode ser adequadamente traduzida em evidências materiais"; ela "envolve também uma negação ou desvalorização da identidade daquele que se sente agredido" (p. 59). A hipótese de Cardoso de Oliveira é que "ao lado das dimensões dos direitos (legais) e dos interesses, [as demandas de reparação por insulto associadas à dimensão do reconhecimento] estariam presentes em quase toda disputa judicial". E o reconhecimento, por sua vez, "estaria relacionado à dignidade do cidadão ou ao direito de ser tratado com respeito" (p. 62).

Por fim, a terceira afirmação é a de que as pesquisas procurariam ultrapassar "a dicotomia entre abordagens preocupadas com o correto ou justo, de um lado, e aquelas preocupadas com o bom, de outro" (p. 9-10). O prefácio se refere à diferença entre abordagens características do liberalismo político, baseadas na noção de justiça e "aquelas que privilegiariam o estudo dos ideais do bem viver ou da 'boa vida', cultivadas na contemporaneidade por abordagens identificadas como comunitaristas, e preocupadas com questões de solidariedade ou com o caráter local dos valores globais" (p. 9). O texto não menciona, mas creio que podemos assumir que a referência é ao debate em torno de *Uma teoria da Justiça de Rawls* (1999). Os principais contrapontos comunitaristas seriam Sandel (1998), Walzer (1983) e Macintyre (2007) — embora, deste último, para o assunto da coletânea, o mais interessante fosse *Whose justice? Which rationality?* (Macintyre, 1988).

Este é um debate importantíssimo, mas que tem tido, até onde entendo, pouca repercussão na antropologia brasileira (na sociologia as coisas provavelmente se passam de maneira diferente). Há dois bons motivos para tanto. O primeiro deles é que a perspectiva antropológica olha com muita desconfiança — e um certo grau de hostilidade — para qualquer reivindicação de universalidade de uma cultura particular, principalmente daquela cujos elementos ideológicos serviram a justificar toda sorte de atrocidades coloniais e dominações pós-coloniais. O segundo motivo, implícito no primeiro, deriva do fato que, por inclina-

ção de ofício, a maneira de ver da antropologia se aproxima dos comunitaristas, conforme descritas acima, embora, claro, divirjam delas em muitos aspectos. Para nós, antropólogos, as ideias de justiça e correção são sempre locais, mesmo quando reivindicam, para si, a universalidade dos sujeitos racionais. Mas isso significa dizer que aquelas ideias ou são correntes em um grupo, ou são apropriadas para a tradução da perspectiva do outro nas nossas categorias. Mais ainda, os aspectos que o trecho que transcrevi acima reputa aos comunitaristas (a importância da solidariedade dos grupos e das culturas e as reinterpretações locais de valores ou ideias imaginadas como globais) são ideias que os antropólogos incorporaram há muito tempo.

No entanto, o debate (ou pelo menos parte dele) vem se desdobrando em direções com as quais os antropólogos poderiam se sentir mais confortáveis. O próprio Rawls, em *O liberalismo político*, reconhece que a ideia de justiça liberal é, nos termos deste autor, uma entre muitas doutrinas abrangentes. Uma doutrina abrangente seria aquela "que informa nossa conduta e, no limite, nossa vida como um todo" (Rawls, 2005:13), ou seja, uma ideia muito próxima a várias ideias presentes na antropologia, como a de ideologia em Dumont (1985). Embora Rawls ainda acredite que seja possível, aceitando o liberalismo como uma doutrina política (cuja aplicação se limita às instituições públicas), dar-lhe uma conformação mais ampla que lhe permitiria ser um pano de fundo confortável, um lugar onde as outras doutrinas abrangentes poderiam se encontrar no sentido de concordar com os mesmos princípios da justiça (o que ele chamou de "consenso sobreposto") (Rawls, 2005). Na mesma direção, mas com uma perspectiva muito mais radical, já há, na filosofia política, quem reconheça, que o próprio liberalismo se constitui em contextos muito específicos e os seus valores e ideias são, eles também, parte de uma tradição. E isso significa que não haveria um argumento universal no qual pudesse basear a "superioridade" das teorias liberais (como Gray, 1996, vide particularmente "What is dead and what is living in liberalism").

Seja como for, o propósito em chamar atenção para as divergências e (possivelmente) convergências entre liberais e comunitaristas é que eu acredito que a antropologia tenha coisas relevantes a dizer. Mas, para tanto, sugiro que precisaríamos entendê-las não como teorias políticas de aplicação universalizável, mas como a expressão da alteridade com a qual podemos, a partir das nossas diferenças, conversar (Abreu, 2006).

Mas é possível desdobrar as divergências entre liberais e comunitaristas em uma outra oposição que, reputo, seria, para nós, mais fundamental. Refiro-me à distinção entre os conceitos de ética e moral. A transformação não é distante ou incompatível com o debate. Assim, por exemplo, Rawls vai associar sua *Teoria da Justiça* ao construtivismo moral kantiano (Rawls, 1980). "Uma concepção de justiça" — diz ele — "caracteriza nossa sensibilidade moral, quando os julgamentos que fazemos no nosso cotidiano estão em acordo com seus princípios" (Rawls, 2002:41). O ponto traz complicações adicionais, porque, na filosofia, a morada original da distinção, o sentido e a relação entre elas varia (compare os verbetes "ética" e "moral" em Mora, Terricabras *et al.*, 2001a; e Mora, Terricabras *et al.*, 2001b). Elas têm, além disso, uma longa história (vide, por exemplo, Macintyre, 1996).

Há dois senões que preciso fazer. O primeiro é que há contextos nos quais a insistência em aplicar a distinção acima nos dados de pesquisa pode nos levar à incompreensão do que está em jogo do ponto de vista dos agentes. Mas, se isso é verdadeiro para alguns contextos, não seria universalizável para todos. Há, pelo menos, duas situações de pesquisa que vou descrever genericamente nas quais seria não apenas recomendável, mas também necessário incorporar a distinção. Uma seria quando ela é nativa aos nossos dados, como, por exemplo as questões do multiculturalismo e da identidade. Neste caso, a afirmação de que eu obedeço à ética do grupo ao qual pertenço é uma das mais centrais. O segundo contexto é quando a distinção é necessária para dizer algo que seria muito difícil dizer de outra forma ou para dialogar com quem, de outro jeito, não se conseguiria ou só se conseguiria com grandes dificuldades.

O segundo senão é que algumas das múltiplas formulações ou possibilidades de lidar com as questões morais/éticas não fazem sentido para pesquisa empírica. Mas, também aqui, essa não é razão suficiente para deixá-la de lado. Um exemplo interessantíssimo e capaz de dialogar com algumas das abordagens que a própria coletânea propõe é a elaboração que Habermas faz dos dois termos. As afirmações morais, segundo este autor, reivindicariam uma validade universalizável, quer dizer, "serem válidas para, ao mesmo tempo, cada um e todos" (Habermas, 1996:153) — o que, num outro plano, implicaria no "julgamento imparcial dos conflitos". As "questões ético-políticas", por sua vez, se orientariam "pelo telos da minha/nossa boa vida (ou da vida não desperdiçada)" (Habermas, 1996:97) — que estariam imbricadas nas formas de vida compartilhadas e

nas questões existenciais, "quem eu sou e quem eu gostaria de ser" (Habermas, 1996:160). Habermas utiliza a distinção para pensar a relação de internalidade entre o direito e a moral e os diferentes tipos de discurso que estão presentes na formação da opinião e da vontade no processo legislativo (Habermas, 1996:162 ss.). Por evidente, o uso que podemos fazer da oposição é outro.

A distinção poderia dialogar com várias preocupações e artigos da coletânea. De um modo mais geral, ela aponta para uma outra dimensão gramatical do conflito discursivo, não quanto à forma do conflito (acusação ou crítica, justificativa ou desculpa), mas quanto ao conteúdo do que se diz. Particularmente, duas das contribuições remetem mais incisivamente para a distinção acima, embora nenhuma delas a aborde explicitamente. A primeira foi o artigo de Fabio Reis Mota — "Os limites da 'identidade': uma etnografia das demandas de reconhecimento na França e no Brasil (pp.: 483-500). No artigo, ele mostra como os "dispositivos jurídicos e discursivos e os vocabulários empregados pelos atores em suas reivindicações de direitos em torno de 'identidades diferenciadas'" (p. 483) operam em registros distintos e, em certos sentidos, opostos na França e no Brasil. No caso francês, "a intervenção do Estado, em um sentido não universalista, pode comprometer a unidade e a legitimidade da vontade geral"; já, no caso brasileiro, "a equidade sem igualdade de direitos" tem como consequência que as ações compensatórias "sejam dirigidas às situações particulares" — o que não permite que seus "princípios sejam universalizáveis para o conjunto de atores diferentes" (p. 500). O ponto é que, no plano das razões que justificam uma política pública, a relação entre regra universalizável e identidade de um grupo estão invertidas, nos dois casos.

O segundo é o texto de Carolina Christoph Grillo — "Pelo certo: o direito informal no tráfico em favelas cariocas" (pp.: 337-366). Este texto aborda os processos de resolução de conflitos no tráfico de drogas dos morros cariocas, nas regiões controladas pelo Comando Vermelho. Aqui tudo parece às avessas. O tráfico de drogas é uma atividade contrária à norma jurídica e aos direitos universalizáveis daqueles que são externos a ele. No entanto, encontramos, no interior do morro, onde opera a "firma", um mecanismo de resolução de conflitos próprios desta "forma de vida", o "desenrolo". Nele, as partes em conflito têm chances formalmente iguais de argumentar a favor das suas reivindicações (o que implica, no mínimo, o direito a ser ouvido). Nos desenrolos, entram argumentos de ordens variadas, o capital simbólico acumulado pelo indivíduo

na sua trajetória dentro do mundo do crime, o seu lugar na hierarquia do crime, o tipo de infração — "sair com a mulher do próximo", por exemplo, é considerada "gravíssima falta" (p. 354) —, sua performance no "desenrolo" etc. O conflito é adjudicado pelo "dono do morro" e a sua decisão tem grande discricionariedade. No entanto, ele precisa do apoio dos outros membros da "firma" para continuar na posição que ocupa. Na prática, portanto, a decisão é constrangida (embora não determinada) pela jurisprudência (a palavra é minha) de "decisões tomadas por homens 'importantes' no passado" (p. 358); pela história daqueles que falam; pela estratégia — "Se você matar ela, os parentes dela vão ficar *caguetando* tudo aqui no morro", disse o "dono do morro" a um bandido (p. 361, grifo no original) — e por argumentos de vários tipos: alguns expressam a forma de vida do crime e a identidade daqueles que nela vivem, outros expressam os "sentidos do que se entende por *certo* e *errado*" e, por fim, há aqueles que se baseiam em "prescrições gerais de comportamento" que produzem "algum senso de justiça" (p. 345, grifo no original).

Os dois casos suscitam diálogos bem diferentes. O primeiro parece apontar para as diferenças entre o peso relativo de argumentos baseados na justiça e na identidade nas diversas sociedades. O segundo, para as maneiras inusitadas nas quais os argumentos morais e éticos (nos termos acima) podem se combinar em contextos sociais específicos.

Por evidente, as questões levantadas pelo livro organizado por Cardoso de Oliveira e Werneck não se resumem àquelas mencionadas nestes breves comentários. Se o propósito deste ensaio foi mostrar a riqueza que a coletânea nos entrega, o argumento acabou por colocar em evidência algo que, para nós talvez seja óbvio, mas não o é para todos os públicos: a de que os antropólogos têm coisas importantes a dizer. Voz tão mais necessária quanto mais se aprofunda o desconforto de nossa inquietude.

Recebido: 08/12/2017
Aprovado: 19/01/2018

Luiz Eduardo Abreu é doutor em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB), mestre em antropologia pela Universidade de São Paulo (USP), professor do Departamento de Antropologia (DAN) da Universidade de Brasília (UnB) e pesquisador do Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos (InEAC) da Universidade Federal Fluminense (UFF). Contato: luizeabreu@gmail.com

Referências bilbiográficas

ABREU, Luiz Eduardo. 2006. Qual o sentido de Rawls para nós? *Revista de Informação Legislativa,* v. 172, p. 149-168.

AUSTIN, John L. 1964. *Sense and sensibilia. Reconstructed from the manuscript notes by G. J.Warnock.* Oxford: Oxford University Press.

_______. 1975. *How to do things with words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955.* 2nd. Oxford: Oxford University Press.

BERNSTEIN, Richard J. 1983. *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics, and praxis.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

BOLTANSKI, Luc. 2011. *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action.* Paris: Gallimard.

BOLTANSKI, Luc; LAURENT, Thévenot. 1991. *De la justification. Les économies de la grandeur.* Paris: Éditions Gallimard.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. 1989. *Fairness and communication in Small Claims Courts.* Ann Harbor: University Microfilms International.

DUMONT, Louis. 1985. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne.* Paris: Éditions du Seuil.

GERT, Bernard; GERT, Joshua. 2017. The Definition of Morality. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* ZALTA, E. N. Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University.

GRAY, John. 1996. *Post-liberalism. Studies in political thought.* London: Routledge.

HABERMAS, Jürgen. 1996. *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy.* Cambridge, Mass: MIT Press.

HITLIN, Steven; VAISEY, Stephen. 2013. Back to the future. Reviving the sociology of morality. In: HITLIN, S. e VAISEY, S. (Org.). *Handbook of the sociology of morality.* New York: Springer, p.3-14.

LEENHARDT, Maurice. 1971. *Do Kamo: La personne et le mythe dans le monde mélanésien. Préface de Maria Isaura Pereira de Queiroz.* Nouvelle. Paris: Gallimard.

MACINTYRE, Alasdair. 1988. *Whose justice? Which rationality?* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

_______. 1996. *A short history of Ethics.* New York: Touchstone.

_______. 2007. After virtue. 3^{rd}. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1935. *Coral gardens and their magic. A study of the methods of tilling the soil and of agricultural rites in the Trobriand islands.* London: George Allen & Unwin LTD.

MAUSS, Marcel. 1968. Essai sur le don forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. In: (Org.). *Sociologie et anthropologie.* Paris: Presses Universitaires de France, p.143-279.

MORA, José Ferrater; TERRICABRAS, Josep-Maria; MORA, Priscilla Cohn Ferrater. 2001a *Dicionário de filosofia. Tomo II (E-J).* São Paulo: Edições Loyola.

_______. 2001b. *Dicionário de filosofia. Tomo III (K-P).* São Paulo: Edições Loyola.

PEIRANO, Mariza. 2001. Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica. *Série Antropológica,* v. 305, p. 3-12.

RAWLS, John. Kantian. 1980. Constructivism in Moral Theory. *The Journal of Philosophy,* v. 77, n. 9, p. 515-572.

_______. 1999. *A theory of justice.* Revised. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.

_______. 2002. *Uma Teoria da Justiça.* 2^{a}. São Paulo: Martins Fontes.

_______. 2005. *Political liberalism.* Expanded. New York: Columbia University Press.

SANDEL, Michael J. 1998. *Liberalism and the limits of justice.* 2nd. Cambridge: Cambridge University Press.

SAUSSURE, Ferdinand. 1995. *Cours de linguistique générale. Édition critique préparée par Tullio de Mauro.* $3^{ème}$. Paris: Payot & Rivages.

TEIXEIRA, Carla Costa. 2001. Das bravatas. Mentira ritual e retórica da desculpa na cassação de Sérgio Naya. In: PEIRANO, M. G. S. (Org.). O dito e o feito. Ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, p.113-132.

TRAJANO FILHO, 2001. Wilson. A nação na web: rumores e identidade na Guiné-Bissal. In: PEIRANO, M. G. S. (Org.). *O dito e o feito. Ensaios de antropologia dos rituais.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, p.85-112.

WALZER, Michael. 1983. *Spheres of justice : a defense of pluralism and equality.* New York: Basic Books.

WERNECK, Alexandre e CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto, eds. 2014. *Pensando Bem: Estudos De Sociologia e Antropologia da Moral.* Rio de Janeiro: Casa da

Palavra, 542p.

WITTGENSTEIN, Ludwig. I. 1965. A lecture on ethics. *The Philosophical Review,* v. 74, n. 1, p. 3-12.

Resumo: O momento atual parece caracterizar-se por um desconforto difuso e generalizado da nossa capacidade, enquanto sociedade, de encontrar soluções razoáveis para as dificuldades que enfrentamos coletivamente. Esta inquietude de difícil nomeação tem nas questões morais um dos campos de disputa mais relevantes. A coletânea organizada por Alexandre Werneck e Luís Roberto Cardoso de Oliveira examina os dilemas morais contemporâneos a partir das perspectivas empíricas propostas pela antropologia e pela sociologia. O objetivo deste ensaio é examinar como as pesquisas de cunho etnográfico podem dialogar com um público mais amplo, para dizer coisas que, de outra maneira, permaneceriam em silêncio.

Palavras-chave: moral, ética, linguagem, pesquisa empírica

Abstract: The present moment seems to be characterized by a diffuse and generalized discomfort of our capacity as a society to find reasonable solutions to the difficulties we face collectively. This restlessness has in the moral questions one of the most relevant fields of dispute. The book edited by Alexandre Werneck and Luís Roberto Cardoso de Oliveira addresses the ethical issues springing from contemporary dilemmas. Its various authors share an empirical perspective on the moral phenomena from both anthropological and sociological sciences. The essay's primary objective is to examine how anthropology's ethnographic based approach to ethical problems can dialogue with a broader audience, to say things that otherwise could remain unheard.

Key-words: moral, ethics, language, empirical research